

Claudius Armbruster

# Religion und Kultur der Afro-Brasilianer

## Einleitung

1538 begann in Brasilien der Import von Sklaven aus Afrika. Auf die Zuckerrohrplantagen wurden vor allem Sudanesen der Stämme Nagô (Yorubas), Gêgês (Ewes) und Minas, sodann Bantus aus Angola, Mozambik und aus dem Kongo verschleppt und verkauft. Wieviele Sklaven insgesamt auf gewaltsame Weise von Afrika nach Brasilien kamen, ist bis heute ungeklärt, da 1888 der damalige Finanzminister Ruy Barbosa die entsprechenden Akten vernichten ließ, um Schadensersatzforderungen der Sklavenhalter vorzubeugen und mit diesem »Tabula-Rasa-Akt« ein problematisches Kapitel der brasilianischen Geschichte zu beenden und zu tilgen. Die Schätzungen bewegen sich zwischen 3 und 10 Millionen.

Schon 1850 war der Sklavenhandel durch den Druck Großbritanniens fast zum Erliegen gekommen, in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts gewährten zwei Gesetze, die *Lei do ventre livre* und die *Lei dos septuagenários* alten Sklaven und Neugeborenen die Freiheit. 1888 schließlich proklamierte Prinzessin Isabel als Vertreterin Kaiser Pedro II. die *Lei Aurea*, das »Goldene Gesetz«, das die Sklaverei offiziell beendete; bis heute ein nationaler, wenn auch nicht mehr unumstrittener Gedenktag.

Religion und Kultur der Afro-Brasilianer sind durch die Sklaverei geprägt worden. Sie stellte für die Afrikaner, die nach Brasilien verschleppt wurden, zunächst einen schmerzlichen Bruch und eine tiefe Entwurzelung dar. Dennoch ist es den Afro-Brasilianern gelungen, Teile der afrikanischen Kulturen und Religionen zu bewahren.

Mündlichkeit prägt die afro-brasilianische Kultur, eine schriftliche Tradierung fand kaum statt und wurde in der Kolonialzeit von den Sklavenhaltern unterdrückt. Bis zu den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts stammte das meiste, was über die Geschichte, Kultur und Religion der Afro-Brasilianer geschrieben wurde, von den Machthabern und Weißen. Dagegen versuchen afro-brasilianische Organisationen und Forscher eine andere, eigene Sicht ihrer Kultur und Religion zu stellen und sie zum Teil mit sozialen und politischen Forderungen in der Gegenwart zu verbinden.<sup>1</sup>

---

1 Vgl. dazu Igel 1993.

## Der Widerstand der Sklaven als Begründung einer afro-brasilianischen Tradition und Kultur

Bereits im 17. und 18. Jahrhundert flohen Sklaven und gründeten *quilombos*,<sup>2</sup> Wehrdörfer oder Fluchtburgen. Das wichtigste und symbolträchtigste Ereignis der Widerstandsgeschichte ist der *quilombo* von Palmares, auch *República de Palmares* genannt, ein von geflohenen Sklaven gegründeter Freistaat im Nordosten Brasiliens, der fast siebenzig Jahre lang (1630-1697) Bestand hatte.<sup>3</sup> 1676 kam Zumbi an die Macht und regierte – oft mit einem König verglichen – bis zur Zerstörung von Palmares durch die Militärexpedition von Domingos Jorge Velho nahezu zwanzig Jahre.<sup>4</sup> Obwohl wenig Schriftliches über diesen afrikanischen Staat im kolonialen Brasilien überliefert ist, weiß man heute, daß Palmares ein Verbund verschiedener Fluchtburgen und Wehrdörfer zwischen den heutigen Bundesstaaten Alagoas und Pernambuco war und in seiner Blütezeit zwischen 20.000 und 30.000 Menschen umfaßte. Ökonomisch beruhte Palmares auf Subsistenzwirtschaft und es verfügte über eine rudimentäre soziale Stratifikation und Militärtechnik.

Afro-brasilianische Forscher weisen darauf hin, daß *quilombo* nicht nur mit »Rebellion« und »Aufruhr« assoziiert werden sollte, sondern daß die moderne Idee *quilombo* auf eine alternative, afro-brasilianische Gemeinschaft abzielt.<sup>5</sup> Entscheidend für die Identität, Kultur und die Bestrebungen der Organisationen der Afro-Brasilianer heute ist der mythisch-symbolische Gehalt dieses historischen Kontextes der Widerstandsgeschichte. Für den Schriftsteller, Abgeordneten und Gründer einer afro-brasilianischen Bewegung Abdias do Nascimento bedeutet *quilombo* »Solidar-gemeinschaft«<sup>6</sup>, der *quilombismo* die afro-brasilianische Form eines neuen Panafrikanismus. In den 80er Jahren gründeten afro-brasilianische Schriftsteller die Gruppe *Quilomhoje* (eine Kontraktion aus *quilombo* und *hoje*=heute), die Debatten

- 2 Zur Etymologie und zur Definition des Begriffs *Quilombo* vgl. Hofbauer 1989: 12-14 und Lopes 1987: 27-39. Eine Liste der *Quilombos* findet sich bei Lopes 1987: 33. Auf Quimbundo heißt *kilombo* Hauptstadt, Niederlassung, Vereinigung.
- 3 Vgl. dazu Carneiro 1966 und Freitas 1978.
- 4 Vgl. dazu auch Hofbauer 1989: 18, der die Figur des historischen letzten Zumbi mit Namen »Zambi« nachzeichnet. Er schildert ihn als in Brasilien geborenen Sklaven, zunächst einer der militärischen Führer in Palmares, der sich dann 1678 gegen den vom damaligen König Ganga-Zumba mit den Portugiesen ausgehandelten Friedensvertrag stellte, zum neuen Zumbi wurde und sich Zumbi nannte. Ana Barroso zufolge war er »in der Freiheit von Palmares« geboren. (Barroso 1994: 169).
- 5 Vgl. dazu Lopes 1987: 27-30. Lopes versucht im weiteren etwas afro-zentristisch, Parallelen zwischen *Quilombos* in Afrika und Brasilien aufzuzeigen (S. 30-31 und S. 37-38).
- 6 Nascimento 1982: 26: »Quilombo, derivado da língua Kimbundu da Africa austral, significa comunidade, no mais elevado sentido: comunidade em solidariedade, em convivência e co-munhão existencial.«

und Theateraufführungen organisiert, Zeitschriften und Bücher herausgibt. 1978 erklärte der *MNU* (*Movimento Negro Unificado*) den Todestag des letzten *zumbi* von Palmares, den 20. November, zum afro-brasilianischen Gedenktag, »Dia Nacional da Consciência Negra«, im Gegensatz zu dem offiziellen, dem 13. Mai, der an die *Lei Aurea* der Prinzessin Isabel erinnert.<sup>7</sup> Im Rahmen der Hundertjahrfeiern des offiziellen Endes der Sklaverei erinnerten viele afro-brasilianischen Gruppen an den historischen und symbolischen Unterschied der beiden Gedenktage.

Bei den Autoren und Schriftstellern aus dem Umkreis des *MNU* ist eine Mystifizierung und Mythisierung des Sklavenfreistaates von Palmares unübersehbar. Für sein politisches, auf Panafricanismus ausgerichtetes Programm idealisiert vor allem Abdias do Nascimento das historische Palmares. Historisch gesehen war Palmares zweifelsfrei das entwickelteste und aktivste Beispiel schwarzen Widerstandes im kolonialen Brasilien, eine Alternative zur Unterdrückung der Sklavenhaltergesellschaft. Ungeklärt ist aber weiterhin, ob das Königreich demokratische Elemente enthielt.<sup>8</sup> Schließlich war Palmares ein bereits brasilianisches Gebilde, sozio-kulturell und religiös beeinflusst durch den Katholizismus.<sup>9</sup>

Die Geschichte von Palmares, dem *quilombo* und seinen Herrschern hat in der brasilianischen Kultur deutliche Spuren hinterlassen. Die Geschichte einer afrikanischen Nation in Brasilien, die sich jahrzehntelang der Angriffe und Belagerungen der weißen Kolonialmacht erwehren konnte, findet sich seit 1850 in der brasilianischen Literatur. Jorge Amado hat sie 1935 in seinem Roman *Jubiabá* als Leitmotiv und Leitmythos des schwarzen Protagonisten verwandt, Antonio Callado und Abdias do Nascimento haben sie in ihren Theaterstücken *Pedro Mico: Zumbi da Catacumba* (1957) und *Sortilégio. Mistério Negro de Zumbi Redivivo* (1978) in Szene gesetzt. In Liedern und Gedichten rekurrten Sänger wie Gilberto Gil und die afro-bahianische Gruppe Olodum auf das moderne Identitätssymbol. In der zeitgenössischen afro-brasilianischen Lyrik wird immer wieder der Bogen von den historischen *quilombos* von Palmares zum gegenwärtigen Bewußtsein der Schwarzen geschlagen. *Quilombo*, *zumbi* und *Palmares* werden zur Chiffre einer in der Widerstandsgeschichte wurzelnden afrobrasilianischen Identität. So schreibt José Carlos Limeira: »Wenn Palma-

7 Augel (1989: 17) berichtet, daß auf der Grundlage eines Vorschlags des Dichters Oliveira Silveira afro-brasilianische Gruppen in Rio Grande do Sul seit den 70er Jahren den 20. November als Feiertag begingen.

8 Wie problematisch die an modernen demokratischen Kriterien orientierten Einordnungen sind, zeigt Hofbauer (1989: 19-23 und 52), der es sogar für möglich hält, daß es zeitweise auch in Palmares Sklaven gab.

9 Dies geht aus den rekonstruierenden Forschungen über die Religion in Palmares, aber noch deutlicher über den *Quilombo Carmo da Mata* hervor. Vgl. dazu Lopes 1987: 34-37 und Hofbauer 1989: 23.

res noch lebte/nach Palmares müßte ich gehen« und Miriam Alves: »Schwarze Dichtung hat die Kraft des *quilombo*«. <sup>10</sup>

## Die afro-brasilianischen Religionen

Unter afro-brasilianischen Religionen faßt man heute im wesentlichen drei Religionsgruppen zusammen, die meist geographisch-genetisch unterschieden werden: *macumba* und *umbanda* in Rio de Janeiro und anderen Großstädten des Südostens, *candomblé* und *xangô* in Salvador da Bahia und Recife.<sup>11</sup>

Trennungslinien können nicht genau gezogen werden, da sich im Laufe der Zeit zahlreiche Mischformen bildeten. Verwandt sind die afro-brasilianischen mit den anderen afro-amerikanischen Religionen, der Santería in Kuba und Miami, dem *Vudú* in Haiti und Santo Domingo und dem *María Lionza-Kult* in Venezuela.

Hubert Fichte, der nach zahlreichen Forschungsreisen eine Art »poetischer Anthropologie« (Helmut Heissenbüttel) über die afro-amerikanischen Religionen verfaßte, hat das Verhältnis von Ethnologie und Poetik immer wieder ausführlich reflektiert und versucht, die rationalistischen und kartesischen Scheuklappen einer traditionellen und voyeuristischen Ethnologie durch einen poetischen Diskurs zu überwinden. In *Lazarus und die Waschmaschine* (1985) hat er für seine ethnographischen und poetischen Untersuchungen skeptisch und selbstkritisch ein Dilemma skizziert:

Der Schriftsteller und Forscher hat zwei Möglichkeiten, sich der Beschreibung der Einweihung zu nähern: Er kann sich den Regeln der Religion unterwerfen und selbst den Einweihungsweg durchlaufen, dann ist er an das Schweigegebot gebunden. Er muß es verraten, mit allen psychosozialen Konsequenzen, wenn er den Ansprüchen wissenschaftlicher Beschreibung genügen will oder er muß die Disziplin wissenschaftlicher Forschung verraten. Die zweite Möglichkeit, die ich selbst wählte, bedeutet, sich als Schriftsteller und Forscher zu deklarieren und aus der Distanz heraus zu sammeln und zu vergleichen. Beide Methoden haben den Nachteil der Unvollständigkeit.<sup>12</sup>

Die afro-brasilianischen Religionen repräsentieren den nicht-okzidentalen Teil brasilianischer Kultur, eher Afrika als Europa. Für die Gläubigen sind sie integraler Bestandteil ihrer Kultur, für die Forschung gelten sie oft als Volkskultur oder Folklore. Sozio-ökonomisch erscheinen die afro-brasilianischen Religionen als Kulte der

<sup>10</sup> Zitiert nach Augel 1988: 17.

<sup>11</sup> Daneben existieren noch weniger bedeutende Kulte wie u.a. *Casa de Minas*, *Mina-Gege*, *Angola*, *Kimbanda*, *Batuque*, *Fanti-Axanti*, *Catimbó*, *Cabula*, *União*, *Vegetal*, *Egum*.

<sup>12</sup> Fichte 1985: 230.

Unterschichten, der Armen und Marginalisierten, der *candomblé* als Teil der Unterentwicklung im Nordosten des Landes, die *macumba* als Religion der Opfer von Industrialisierung und Verstädterung; die *umbanda*, eine Neubildung unter dem Einfluß des Spiritismus von Alan Kardec, erfaßt eher die unteren Mittelschichten.<sup>13</sup>

## Genese: Geschichte von Verfolgung und Vermischung

So afrikanisch diese Religionen auch geprägt sind, haben sie doch europäische, d.h. vor allem katholische Elemente aufgenommen und assimiliert. Mit dem Begriff »afro-brasilianische Religionen«<sup>14</sup> stellen wir den afrikanischen Charakter in den Vordergrund und konzentrieren uns im folgenden auf den *candomblé* als die Ausprägung der afro-brasilianischen Religionen, die die deutlichsten Verbindungen zu den altafrikanischen Religionen, die die Schwarzen mit nach Brasilien brachten, aufweist. Als Form und Symbol sind die afro-brasilianischen Religionen hybrid, vielschichtig und ambivalent. Sie künden vom Widerstand der Afro-Brasilianer, vom Rassismus der Weißen, Mächtigen und Reichen, die sie verfolgten, aber auch von Assimilation, Synkretismus und Synthese, von Vereinigung und Versöhnung, von der Präsenz Afrikas in Amerika.

Am Anfang der Entwicklungsgeschichte der afro-katholischen Religionen stehen sowohl Repression und Widerstand als auch Assimilation, Adaptation und Symbiose. Die Sklavenhalter ließen ihren Sklaven im Rahmen katholischer Riten und Institutionen Freiräume, weil sie an der Produktions- und Reproduktionskraft ihres Eigentums interessiert waren. Die katholische Kirche zeigte gegenüber den Sklaven zwar nicht immer mitmenschliche Nächstenliebe, doch verstand sie es, fremde Elemente in ihre Rituale zu integrieren. Verwiesen wird dabei auf den besonderen Charakter des Volkskatholizismus, in dem Heiligenverehrung, Novenen, Gelübde, Wallfahrten und familiäre Frömmigkeit wichtiger waren als ein intellektueller und an Dogmen orientierter Glauben. Früh wurden katholische Kirchen zur Heimstatt und Bühne von Festen und Kulte der Sklaven, wie z.B. der bis heute rudimentär erhaltenen *congos* oder *congadas*.<sup>15</sup> Mit großer Vorstellungskraft und feinem Adaptations- und Analogiegespür wählten die Sklaven aus dem reichen Fundus katholischer Heiliger quasi Schutz- und Deckmantelheilige für ihre Gottheiten, die *Orixás*. Das wohl bekannteste afro-brasilianische Fest ist bis heute die Waschung oder Reinigung der Treppen der

13 Vgl. dazu Wöhlcke 1969.

14 Andere Bezeichnungen wie z.B. »religiões negras« von Lopes 1987: 41-66, weisen auf eine afro-zentrische Orientierung der Autorin, während das andere Extrem, der von Pereira de Queiroz (1989) verwendete Begriff »cultos sincréticos brasileiros«, den afrikanischen Ursprung gar nicht beinhaltet.

15 Vgl. dazu den Beitrag *Volkskultur...* von C. Armbruster im vorliegenden Band.

Kirche des Heiligen Herm-vom-Guten-Ende, *Lavagem da Igreja do Senhor do Bonfim* in Salvador da Bahia in der Vorkarnevalszeit.

Für die Genese der afro-brasilianischen Religionen gilt, daß die meisten *Orixás*, die Gottheiten der Kulte, aus Afrika stammen, doch haben die schwarzen Sklaven aus den verschiedenen Teilen Afrikas in Brasilien verschiedene religiöse Traditionen mit Symbolen der katholischen Religion vermischt. Dieser Vermischung von religiösen Symbolen und Heiligen wohnte historisch gesehen immer ein Moment der Camouflage und der Mimikry inne. Die Sklaven mußten ihre Gottheiten hinter katholischen Heiligen verstecken. So drangen die afrikanischen Religionen in die Kirchen und Kathedralen der Weißen und Europäer ein. Im Laufe dieses Prozesses kam es weder zu einer vollkommenen Verschmelzung, noch blieb es bei der anfänglichen Mimikry und dem Symbol-Switching.<sup>16</sup> Nach Jahrhunderten von Verfolgung und partieller Duldung haben sich mit der verfassungsmäßig garantierten Religions- und Kultfreiheit die aus der erzwungenen Camouflage hervorgegangenen Vermischungen, Koppelungen und Projektionen erhalten. Versuche, die afro-brasilianischen Religionen zu »reinigen« und zu re-afrikanisieren gab es ebenso wie Kontaktaufnahme einzelner Kultgemeinden mit den Ursprüngen in Afrika, doch bleibt festzustellen, daß es sich heute bei dem *candomblé* um eine eindeutig brasilianische und lateinamerikanische Religion handelt.

## Rituale und Symbole der afro-brasilianischen Religionen

Bei den afro-brasilianischen Religionen handelt es sich um Besessenheits- oder Inkorporationskulte. Initiierte, geweihte Medien, werden während einer Trancezeremonie von den Gottheiten, den *Orixás*, besessen. Psychologisch gilt dies als die Herausbildung einer Sekundärpersönlichkeit in einem seelischen Ausnahmezustand.

Der Pantheon der afro-brasilianischen Religionen kann nur annähernd beschrieben werden. Dabei ist der Diskurs, mit dem dies geschah und geschieht, vorstrukturiert durch die Beschreibungsmodelle der griechisch-römischen Götterwelt oder der katholischen Heiligenschar. Auch strukturalistisch orientierte Genealogien können nur annähernde Einblicke eröffnen. Oft wird also *Olorún* als eine Art Schöpfergott angegeben, ein »Deus otiosus«, sein Sohn *Oxalá* als Oberster der *Orixás* und Helfer beim Schöpfungsakt, oft mit Jesus Christus verglichen. Die wichtigsten der 16 *Orixás* sind sodann *Xangó*, eine Art Donnergott, *Ogún*, der Kriegs- und Eisengott, der Jagdgott *Oxóssi*, die Flußgöttin *Oxúm*, die Meeressgöttin *Iemanjá*, die Götter *Ossain* und *Exu*. *Iansã* gebietet über den Blitz, *Oxumaré* über den Regenbogen. Im Vergleich und Gegensatz zu den katholischen Heiligen besitzen die meisten *Orixás* einen sinnlichen

16 Vgl. Kubik 1991: 148, der diesen Begriff analog zu dem soziolinguistischen »Code-Switching« und im Gegensatz zu religiösem Synkretismus verwendet.

Charakter mit z.T. sehr irdischen und ambivalenten Eigenschaften. *Orixá* ist als Konzept anthropomorph, gleichzeitig stärker metaphysisch als physisch, abstraktes Temperament ebenso wie ein Teil Natur.<sup>17</sup> Den *Orixás* werden bestimmte Naturphänomene zugeordnet, z.B. *Iansã* Donner und Blitz, *Iemanjá* das Meer, *Omólú* die Pocken oder die Pest. In den oralen Mythen agieren die *Orixás* nach humanen Verhaltensmustern, Liebe und Haß, Verrat und Ränkespiel. Sie sind freilich unsterblich, halten sich meist in einer Art »diesseitigem Jenseits« auf, das die altafrikanischen Reiche und Afro-Amerika umfaßt. Während der Trance nehmen sie von einem Initiierten Besitz und nehmen so Gestalt an und Kontakt mit der Welt der Sterblichen auf, für die Gläubigen besitzen sie vor allem Schutzfunktionen. Jeder *Orixá* besitzt Insignien und Votivfarben, Mineralien, Halsketten, Rhythmen, Wochentage, Tiere, Pflanzen, Lieblings Speisen und Getränke, Zahlen.

In Tabellen hat man versucht, die Verwandtschaftsbeziehungen unter den Gottheiten und die katholisch-afrikanischen Entsprechungen festzuhalten.<sup>18</sup> Diese Zuordnungen sind oft ebenso wie die Eigenschaften und Fähigkeiten viel zu statisch und normativ. Besonders problematisch ist z.B. die oft anzutreffende Gleichung *Exu*=Teufel.<sup>19</sup> *Exu* ist ethnologisch gesehen der Trickster<sup>20</sup>, nie der Dämon, eher der Herrscher der Wege, der Kommunikation zwischen Gottheiten und Medien herstellt, das dynamische, transformierende und auch verbindende Prinzip.<sup>21</sup>

Historisch erfolgte die Auswahl der katholischen »Deckmantelheiligen« nicht willkürlich und zufällig und wohl auch nicht aus einem Rekurs auf identische Ursymbole oder ein universal gültiges, allen Menschen gemeinsames Unbewußtes, wie Artur Ramos mit Hilfe von Sigmund Freuds und vor allem C. G. Jungs Psychoanalyse zu beweisen suchte.<sup>22</sup> Es handelt sich vielmehr um das Resultat einer Mischung

17 Vgl. dazu Eberhard 1983: 95.

18 So finden sich in den Beschreibungsversuchen folgende Analogien: *Ogún* = Hl. Antonius (Kubik 1991), Georg, Hieronymus, Rochus (Rehbein 1989), *Oxóssi* = Hl. Georg (Kubik); Michael, Expeditus (Rehbein); *Omólú* = Hl. Lazarus und/oder Hl. Rochus (Kubik), Sebastian, Benedikt (Rehbein), *Ossaim* = Hl. Benedikt, *Oxumaré* = Hl. Bartholomäus, *Oxalá* = Unser Herr von Bonfim (Jesus) (Kubik), Jesuskind, Herz Jesu, Hl. Geist (Rehbein), *Xangó* = Johannes der Täufer, Barbara, Hieronymus, Antonius, Petrus, Erzengel Michael (Rehbein) *Iemanjá* = Jungfrau Maria, Pieté, Unsere Liebe Frau vom Rosenkranz, von der Unbefleckten Empfängnis, vom Karmel, der Schiffer, Maria Lichtmeß, *Oxum* = wie *Iemanjá* und Maria Magdalena (Rehbein).

19 Zu den Forschungsproblemen und Forschungsdiskursen über das Symbol *Exu* vgl. Figge 1980: 33-34.

20 Zu *Exu* vgl. Sangirardi Jr. 1988: 67-84, insbesondere »A invenção do diabo« (75-79).

21 Vgl. Hohenstein 1991: 162-164 und Horsch 1984: 26.

22 Danach wird *Iemanjá* als inzestuös begehrte Mutter der Jungfrau Maria zugeordnet, *Xangó* als phallischer Vater dem Heiligen Georg. Vgl. Ramos 1940: 137-336; zur kritischen Darstellung der Übertragung okzidentaler psychoanalytischer Modelle auf afrikanische Religionen Hohenstein 1991: 113-115: »Die Problematik der universalen Gültigkeit des Ödipuskomplex wird von Ramos nicht hinterfragt. Seine psychoanalytischen Interpretationen orientieren sich an der

aus flexibler afrikanischer Kreativität und partieller katholischer Symboloffenheit, wobei das Analogieprinzip bei der Suche nach einem ostensiven Anknüpfungs- oder Ankoppelungssymbol eine verbindungsstiftende Rolle spielen kann.<sup>23</sup> Unterschiede bleiben dennoch deutlich: So ist der Jungfrau Maria und *Iemanjá* das Symbol der Mutterschaft gemein, doch ist *Iemanjá* unendlich weit vom Prinzip und Dogma der absoluten Reinheit und unbefleckten Empfängnis entfernt, vielmehr lüstern, inzestuös und oft todbringend sinnlich; sie ist wie die meisten *Orixás* ambivalent. Ein weiteres Beispiel: Sowohl Lazarus als auch *Omolú* stehen mit Krankheitsepidemien und Tod in Verbindung, doch ist Lazarus der lepröse Bettler, der geheilt wird (und auch der von Jesus wiedererweckte und spätere Bischof und Märtyrer), *Omolú* dagegen die Gottheit, die die Seuche den Menschen schickt und sie davor bewahren kann. Viele der Analogien sind oberflächlich und geben den dynamischen Symbolreichtum, vor allem aber die Ambivalenz vieler afrikanischer Gottheiten nur ungenügend wieder. Das Analogieprinzip vollzieht also eher wissenschaftlich die Überlebensstrategie der Sklaven und Schwarzen nach, gibt aber keine Auskunft über den vollen Symbolgehalt und die religiöse Funktion der afro-brasilianischen Gottheiten.

Die afro-brasilianischen Religionen kennen keine orthodoxe Fundamentaltheologie, im Grunde betreibt jede der zigtausend jeweils einem *Orixá* geweihten Kultstätten ihre eigene, ständigen Veränderungen ausgesetzte Religion. Im Vordergrund steht nicht ein an das Wort gebundener Glauben, sondern eine aus Initiation, Opfern, Trancetänzen und Orakeln bestehende rituelle Praxis, wobei den *Orixás* Speisen, Getränke und Tiere geopfert werden.

Die Kultgemeinden des *candomblé* bestehen im wesentlichen aus den Zeremonienmeistern, dem *Pai-de-santo* oder der *Mãe-de-santo* sowie die *Filhos* und *Filhas-de-santo*, auch *Iaôs* genannt, die in einer langwierigen Initiation auf ihre Funktion als Medien vorbereitet werden. *Babalorixá* (männlich) und *Ialorixá* (weiblich) sind die jeweiligen Oberhäupter eines *terreiros* (Kultstätte). Einen hohen Rang besitzen auch die *Ogãs* und *Obás*, eine Art Ehrenmitglieder, Botschafter und Minister der Gemeinden und Kultstätten, die selbst aber kaum in Trance geraten. Der *Ogã* ist die Verbindung der afro-kultischen Welt nach außen, er ist der Botschafter, pointiert gesagt Außen- und Verteidigungsminister, der Sprecher der Initiierten, wenn Vermittlung mit der fremden Welt außerhalb der Kultstätten notwendig wird.

Diese Ehrenmitglieder federn bis heute die Gegensätze und Spannungen zwischen einer langen und z.T. bis heute marginalisierten Widerstandskultur und der herrschen-

---

Methode der klassischen Psychoanalyse und vernachlässigen den Aspekt andersartiger, kulturspezifischer Verarbeitung von psychischen Konflikten in nicht-europäischen Gesellschaften (vgl. hierzu die berühmte Debatte Malinowski-Jones).«

Über die Kritik Hohensteins hinausgehend ist zu sagen, daß *Iemanjá* nicht auf »die schwarze Mutter« festgelegt werden kann, sondern eine facettenreiche Gestalt ist.

23 Vgl. dazu Hohenstein 1991: 116.



den Gesellschaft ab. Sie integrieren die Kultur und Religion der Schwarzen teilweise in das von Weißen dominierte System. Ob dabei das Widerstandspotential und der den schwarzen Religionen noch innewohnende alternative Entwurf verlorengeht, ist eine der zentralen Fragestellungen, die in Ethnologie und Religionssoziologie diskutiert werden. Ehrenmitglieder in den berühmtesten afro-bahianischen Gemeinden *Gantois* und *Axé Apó Afonjá* sind beispielsweise neben dem Schriftsteller Jorge Amado auch der Marxist und *Candomblé*-forscher Edison Carneiro sowie die Anthropologen Pierre Verger, Vivaldo Costa Lima und der Gouverneur Luiz Viana Filho. Ihre heterogene Zusammensetzung zeugen zum einen vom Absicherungsbedürfnis der afro-brasilianischen Gemeinden, zum anderen ist sie Ausdruck populistischer Beimengungen und politischer Indienstnahmen renommierter afro-brasilianischer Kultstätten.

## Das Verhältnis der katholischen und protestantischen Kirchen zu den afro-brasilianischen Religionen

Ambivalent ist nach wie vor die Stellung der katholischen Kirche zu den afro-brasilianischen Religionen. Auf der einen Seite steht der Versuch der Befreiungs- und Volksreligionstheologen, Synkretismen auch in ihrer Fremdheit aufzunehmen und die Kirche als Institution der herrschenden Kultur zu »entokzidentalisieren«.<sup>24</sup> Beziehungen zwischen afro-brasilianischen Religionen und der katholischen Befreiungstheologie ergeben sich durch eine zum Teil gemeinsame Widerstandsgeschichte und Widerstandspraxis im Rahmen einer Kultur und Religion der Armut. Auf der anderen Seite stehen die Bestrebungen der Amtskirche, die Reinheit der *Einen* Lehre durchzusetzen. Natürlich ist es für die Amtskirche auch schwierig, bei der ungeheueren Vielfalt der verschiedenen Kulte zu differenzieren.

Christlich-theologische Beschreibungen und Interpretationen reflektieren das Interesse und die jeweilige Religion ihrer Verfasser.<sup>25</sup> Der moderne missionswissenschaftliche Ansatz des aus Deutschland stammenden Protestantismus sieht in den afro-brasilianischen Religionen eine »ganzheitliche Form psychosomatischer Lebensbewältigung«, eine Reaktion auf die »Hoffnungslosigkeit« und »Heillosigkeit« der brasilianischen Wirklichkeit.<sup>26</sup>

Trotz allen redlichen Bemühens, die afro-brasilianischen Religionen historisch, sozial und politisch aus der Sklaverei und Marginalisierung abzuleiten, fehlt es nicht an

24 Vgl. dazu den Beitrag *Gott und seine Brasilianer* von H. Goldstein im vorliegenden Band.

25 Vgl. dazu auch Figge 1980: 28. »Religionswissenschaftliche und affine Veröffentlichungen über brasilianische Kulte sind selbst dann häufig nicht frei von religiösen Grundeinstellungen, wenn sie den Eindruck der diesbezüglichen Neutralität machen.

26 Horsch 1984: 12f.

moralisch-doktrinären Verdikten: So erscheinen die afro-brasilianischen Religionen als Kult »religiösen Individualismus und Egoismus«, als »religiös-magischer Pragmatismus«, der »den Menschen mit Beschlag« belegt.

Er (der Kult) verbreitet um sich den Schein des Guten und tut oft das Böse. Er handelt in vielen Dingen gegen den Menschen seine Rechtfertigung dabei ist, das Böse mit noch mächtigerer böser Kraft vertreiben zu müssen, er feiert göttliche Triumphe und lebt aus Gottes Kraft gegen Gott. Sein mangelnder ethischer Einfluß auf den Menschen und seine Bereitschaft, dem bösen Willen des Menschen willfährig zu sein, sind Hinweise genug auf die fragwürdige Haltung, die oft in den afro-brasilianischen Kultkreisen eingenommen wird.<sup>27</sup>

Bei allen Entsprechungen zwischen dem iberischen, portugiesischen Volkskatholizismus, seinen oft beschriebenen latenten polytheistischen und fetischistischen Tendenzen, und den afrikanischen Religionen bleibt dennoch festzuhalten, daß zwischen der – letztendlich an (die Heilige) Schrift gebundenen – katholischen Religion und den schriftlos, d.h. mündlich, durch Kult- und Symbolpraxis überlieferten afrikanischen Kulturen grundsätzliche Unterschiede bestehen. Sehr viel engagierter nach Anknüpfungspunkten und Gemeinsamkeiten suchen Teile der progressiven katholischen Missionsorden, z.B. die Ordensschwester Rehbein in ihrer Untersuchung *Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulturen* (1989).

## Tendenzen

Die afro-brasilianischen Religionen haben nach dem Ende ihrer Verfolgung auch bei den Weißen und in anderen sozialen Schichten Anklang gefunden. Neben dem umstrittenen Synkretismus als Strukturprinzip kann man aus religionssoziologischer Perspektive davon ausgehen, daß viele der »modernen« brasilianischen Gläubigen und Anhänger afro-brasilianischer Kulte, darunter auch viele Weiße, in den metropoliten Zentren des Landes »Bastler« sind. Sie gehen nach dem von dem französischen Anthropologen und Ethnologen Claude Lévi-Strauss beschriebenen Prinzip des *bricolage* (Basteln) vor, d.h. sie setzten sich aus den ihnen zugänglichen und verfügbaren Religionsangeboten ihre eigene »persönliche« Religion zusammen.

Durch ihre historische Verknüpfung sowohl mit dem Widerstand als auch in dem Kontext der ethnischen und kulturellen Vermischung haben die afro-brasilianischen Religionen zahlreiche Symbole hervorgebracht, die in Kunst, Musik und Literatur, Film und Fernsehen<sup>28</sup> aufgenommen wurden und vielfache Verwendung fanden. Durch ihre mit Musik und Rhythmus verbundenen Rituale haben sie vor allem die

27 Horsch 1984: 476. Die Ergänzung in Klammern stammt von mir.

28 Vgl. dazu Rodrigues 1988.

Musik Brasiliens nachhaltig beeinflusst, wofür u.a. die afro-brasilianischen Komponisten und Sänger Doryval Caymmi, Milton Nascimento, Gilberto Gil und die Gruppe *Olodum* Zeugnis geben.<sup>29</sup>

Ausführlich hat Jorge Amado in seinem kulturgeschichtlichen Führer *Bahia de Todos os Santos* (1945) die wichtigsten Kultstätten, Priesterinnen und Priester und natürlich die afro-brasilianische Heiligenwelt dargestellt. In seinen Romanen warten vor allem *Dona Flor Seus Dois Maridos* (1966) und *Tenda dos Milagres* (1969) mit einer umfassenden literarischen Integration des afro-brasilianischen Pantheons auf. Schon in *Jubiabá* hatte Amado 1935 didaktisch seinen Lesern die wichtigsten *Orixás* vorgestellt und wie 1969 in *Tenda dos Milagres* (1969) literarisch über das Verhältnis von afro-brasilianischer Religion und Politik reflektiert. Den Schlußpunkt setzte er mit *O Sumiço da Santa* (1988), wo ein von der Diktatur verfolgter Befreiungstheologe auf wunderbare Weise von der afro-brasilianischen Heiligen *Yansã* gerettet wird.

Zeitgenössische afro-brasilianische Intellektuelle betonen die Notwendigkeit einer eigenen religiösen Tradition und Kultur, einer eigenen Ethik in Verbindung mit der Geschichte von schwarzem Widerstand und Befreiung. Im weiteren verbinden sie damit auch die Hoffnung auf ein eigenes und spezifisches Kommunikation- und Symbolsystem, das auch Grundlage alternativer Sozialbeziehungen und einer eigenen Pädagogik sein könnte.<sup>30</sup>

## Bibliographie

Amado, Jorge (1935): *Jubiabá*, Rio de Janeiro.

Amado, Jorge (1945): *Bahia de Todos os Santos*, São Paulo.

Amado, Jorge (1966): *Dona Flor Seus Dois Maridos*, São Paulo.

Amado, Jorge (1969): *Tenda dos Milagres*, São Paulo.

Amado, Jorge (1988): *Sumiço da Santa*, Rio de Janeiro.

Augel, Moema Parente (Hrsg.) (1989): *Schwarze Poesie, Poesia Negra. Afrobrasilianische Dichtung der Gegenwart*, aus dem brasilianischen Portugiesisch und mit einem Vorwort von Johannes Augel, St. Gallen/Köln: Edition diá.

Bastide, Roger (1983): *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo.

Barros dos Santos, Ana Maria (1994): »Quilombos: Sklavenaufstände im Brasilien des 17. Jahrhunderts«, in: Zoller, Rüdiger (Hrsg.): *Amerikaner wider Willen. Beiträge zur Sklaverei in Lateinamerika*, Frankfurt am Main, 161-173.

Cacciatore, Olga Gudolle (1977): *Dicionário de cultos afro-brasileiros*.

29 Vgl. hierzu auch den Beitrag *Die »Música Popular Brasileira«* von D. Schelsky im vorliegenden Band.

30 Vgl. dazu Lopes 1987: 64: »...a religião negra é fonte e dinamizadora de um *ethos*, indicadora de comportamentos, hábitos, enfim, de uma maneira negra de ser. Estabelecendo e proporcionando uma ética própria, vem imprimindo formas de relações sociais, estimulando a vida comunal ... e formas específicas de comunicação e acesso ao riquíssimo sistema simbólico...que vai caracterizar uma pedagogia negra iniciática.«

- Carneiro, Edison (1964 o.1966): *O Quilombo dos Palmares*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Chiavenato, Julio C. (1986): *O Negro no Brasil. Da Senzala à Guerra do Paraguai*, São Paulo.
- Eberhard, Theo (1983): *Kult und Kultur. Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel des Maria-Lionza-Kultes in Venezuela*, München.
- Fichte, Hubert (1980): *Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Granada*, Frankfurt am Main.
- Fichte, Hubert (1985): *Lazarus und die Waschmaschine*, Frankfurt am Main.
- Fichte, Hubert (1976): *Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad*, Frankfurt am Main.
- Figge, Horst H. (1980): *Beiträge zur Kulturgeschichte Brasiliens*, Berlin.
- Freitas, Décio (1978): *Palmares: A Guerra dos Escravos*, Rio de Janeiro.
- Hofbauer, Andreas (1989): *Afro-Brasilien – Vom »Quilombo« zum »Quilombismo«. Vom Kampf gegen die Sklaverei zur Suche nach einer neuen kulturellen Identität*, Frankfurt am Main.
- Hohenstein, Erica J. de (1991): *Das Reich der magischen Mütter: eine Untersuchung über die Frauen in den afrobrasilianischen Besessenheitskulten*, Frankfurt am Main.
- Horsch, Hans (1984): *Die Ausbreitung afrobrasilianischer Kulte als Herausforderung für die Evangelisation Brasiliens*, Erlangen-Nürnberg.
- Igel, Regina (1993): »Reavaliação de estudos sobre o negro brasileiro«, in: *Iberoamericana*, 1 (49), 16-32.
- Kubik, Gerhard (1991): *Extensionen afrikanischer Kulturen in Brasilien*, Aachen.
- Lopes, Helena Teodorof/Siqueira, José Jorge/Nascimento, Maria Beatriz (1987): *Negro e Cultura no Brasil*, Rio de Janeiro.
- Maestri Filho, Mário (1988): *A servidão negra*, Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Mattoso, Katia M.de Queirós (1982): *Ser Escravo no Brasil*, São Paulo.
- Moura, Clóvis (1988): *Sociologia do negro brasileiro*, São Paulo.
- Moura, Clóvis (1981): *Rebeliões da Senzala. Quilombos. Insurreições. Guerrilhas*, São Paulo.
- Nascimento, Abdias do (1980): *O Quilombismo*, Petrópolis.
- Nascimento, Abdias do (1979): *Sortilégio II*, Rio de Janeiro.
- Nascimento, Abdias do (1978): *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Rio de Janeiro.
- Nascimento, Abdias do (1982): *O Negro Revoltado. Texto do I Congresso do Negro no Brasil*, Rio de Janeiro.
- Nascimento, Abdias do (1983): *Brasil: Raízes do Protesto Negro*, São Paulo.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de (1988): *Evolução religiosa e criação: Os cultos sincréticos brasileiros*, in: Kohut, Karl/Meyers, Albert: *Religiosidad popular en América Latina*, Frankfurt am Main, 13-25.
- Ramos, Artur (1940): *O negro brasileiro*, São Paulo.
- Rehbein, Franziska C. (1989): *Heil im Christentum und afrobrasilianischen Kulturen*, Alfter.
- Rodrigues, João Carlos (1988): *O Negro Brasileiro e o Cinema*, Rio de Janeiro.
- Sangirardi Jr. (1988): *Deuses da África e do Brasil. Candomblé e Umbanda*, Rio de Janeiro.
- Sodré, Muniz (1983): *A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil*, Rio de Janeiro.
- Wöhlcke, Manfred (1969): *Analyse der afro-brasilianischen Kulte unter dem Aspekt der interethnischen Marginalität*, Erlangen.